Instinktive Psychoanalyse

unter den

Navaho-Indianern

Von

Dr. Oskar Pfister

Internationaler
Psychoanalytischer Verlag
Wien

Instinktive Psychoanalyse

unter den

Navaho-Indianern

Von

Oskar Pfister

Berkeley (Kalifornien) und Zürich

Sonderdruck aus der „Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften" (herausgegeben von Sigm. Freud), XVIII. Band (1932)

1932

Internationaler Psychoanalytischer Verlag

Wien

Druck: Christoph Reisser's Söhne, Wien V

Instinktive Psychoanalyse unter den Navaho-Indianern

Von

Oskar Pfister

Berkeley (Kalifornien) und Zürich

Es ist oft darauf hingewiesen worden, wie erstaunlich tiefe Kenntnisse der äußeren Natur und ihrer Beherrschung sich primitive Völker oft intuitiv oder instinktiv erworben haben. Sollte ihnen in bezug auf die Tiefen der menschlichen Psyche ein ähnlicher Scharfblick zukommen? Wenn die dem Psychoanalytiker nur allzu gut bekannten Schwierigkeiten des Eindringens in diese tiefen Schichten uns eher eine Verneinung erwarten lassen, so öffnet uns dafür ein besonderer Umstand günstigere Ausblicke. Der Unkultivierte steht in seiner ganzen Mentalität, seinem Wunschdenken, seinem archaischen Habitus, seiner neurotischen Grundstimmung, die einen enormen Teil seines Lebens beherrscht, seinem animistischen Denken und magischen Tun dem Unbewußten näher als der wissenschaftlich Geschulte. Er gibt den Regungen des Unbewußten weit unmittelbareren Ausdruck. Verhindert diese Bedingtheit eine wissenschaftlich angemessene Darstellung der unbewußten Inhalte und Vorgänge, so dürfen wir dafür hoffen, daß die Überwindung der vom Unbewußten erzeugten Nöte instinktiv manchmal das Richtige trifft.

Ich möchte an einigen merkwürdigen Beispielen zeigen, daß mitunter der primitive Mensch ein erstaunlich tiefes Verständnis für den latenten Sinn einzelner Manifestationen des Unbewußten besitzt. Sein Unbewußtes hört und versteht im vorzuführenden Fall mit feinem Ohr die um Hilfe rufende Stimme des Unbewußten eines kranken Menschen und findet ebenso feinfühlig und instinktiv die genau abgepaßten psychotherapeutischen Gegen-

maßregeln. Es sei dem Leser dieses Aufsatzes überlassen, zu entscheiden, ob der tiefenpsychologische oder der therapeutische Scharfsinn des Kulturlosen höhere Bewunderung verdient.

I) Ein Fall von magischer Angstbehandlung

Im Sommer 1930 hatte ich die Freude, Mrs. Laura Adams Armer in Berkeley bei San Franzisko näher kennenzulernen. Begeisterung für die Kunst der Indianer hatte sie bewogen, in den Jahren 1923—1930 im ganzen 16 Monate unter den Navahos zuzubringen. Ihr gütiges Wesen, ihr feines Verständnis für die wertvollen Züge der neuen Umgebung, ihre Bereitwilligkeit, alle Entbehrungen des Lebens in der Wüste zu tragen, um in die Eigenart der Indianer einzudringen, erwarben ihr denn auch das volle Vertrauen des sie beherbergenden Volkes. Es wurde ihr daher gestattet, nicht nur die Zauberriten der Navahos mitanzusehen und kinematographisch festzuhalten, sondern auch die mit ihnen verbundenen großartigen Bildnereien zu kopieren. So gelangte sie in den Besitz von mehr als hundert hochinteressanten farbigen Zeichnungen, die sie dem Museum von Santa Fee zuwies.[1] Von einem zuverlässigen Dolmetscher begleitet, konnte sie auch über die Ansichten des beobachteten Volkes, unter dem sie ihr Haus gebaut hatte, zuverlässiges Quellenmaterial gewinnen. Was im folgenden zur Darstellung gelangt, beruht Punkt für Punkt auf Augenschein der Frau Armer.

Die Navahos sind der größte und höchstentwickelte lebende Indianerstamm.[2] Ihre Kopfzahl wird auf über 30.000 geschätzt. Die von ihnen bewohnte, in Arizona und Neu-Mexiko gelegene Reservation ist die größte, die in den Vereinigten Staaten einem roten Volke eingeräumt worden ist.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen treten wir auf den psychoanalytisch

1) Es wäre sehr zu wünschen, daß das einzigartige Quellenwerk zugleich mit den Erläuterungen und Ergänzungen der Frau Armer veröffentlicht würde. Auch der ethnographisch höchst aufschlußreiche und interessante Film, der die Zauberriten und Tänze der Navahos prächtig darstellt, verdiente nicht nur dem Publikum der Lichtbühnen, sondern auch allen ethnologisch interessierten Kreisen bekannt gemacht zu werden. Die Arbeiten der Frau Armer sind um so wichtiger, als nur noch einige hochbetagte Männer die alten Zauberriten und magischen Sandbilder auszuführen imstande sind. Schon sind manche Zeremonien in den letzten Jahren ausgestorben.

Die Bilder 1 bis 7 sind Wiedergaben von Originalaufnahmen oder -zeichnungen der Frau Armer, der ich für Überlassung des Materials auch hier tiefen Dank ausspreche.

2) Es fragt sich, ob man sie zu den Primitiven rechnen kann. Wir tun es in unserer Studie, da es in ihr nur auf die Stellung zu Religion und Wissenschaft ankommt.

zu beleuchtenden Fall einer Zauberheilung von Angst ein. Bekanntlich spielt die Angst unter allen Primitiven eine ungeheure Rolle. Wir haben es im folgenden zunächst mit einem speziell bedingten Fall von Angstdepression zu tun, der in der Nähe von Ganado in Arizona zum Gegenstand einer magischen Behandlung gemacht wurde.

a) Die Zeremonie

Eines Tages während Frau Armers Anwesenheit im Jahre 1928 träumte ein ungefähr fünfzig Jahre alter Navaho von seinen toten Kindern. Leider läßt sich, wie unsere Gewährsperson angibt, nicht ausmachen, ob nur die wirklich verstorbenen oder auch die lebenden Kinder gemeint sind; die Auslegung ist möglich, daß alle tot gesehen wurden. Über den Traum geriet der bisher gesunde Mann in derartige Beunruhigung und Angst, daß er wochenlang fast keine Speisen mehr zu sich nehmen wollte, sich von der Arbeit zurückzog und mit trübsinnigem Grübeln seine Zeit verbrachte. Seine etwa fünfundfünfzigjährige Frau vermochte ihn so wenig aufzurichten, wie die Kinder. Der Traum wiederholte sich oft. Endlich begab sich der Leidende zu einem ihm befreundeten Medizinmann, einem Sterndeuter (*Star-Gazer*), vertraute ihm sein Leid an und bat ihn um Hilfe.

Der Sterndeuter stieg auf einen Berggipfel und geriet während seines Betens in Trance. In diesem Zustand sah er einen Bären am Himmel und vernahm die Weisung: „Suche den Medizinmann (*Chanter*), der den *Mountain Chant* (Bergsang) ausführt!“

Dem Kranken gab er den Bericht: „Du wirst sicher sterben, wenn du nicht den Mann findest, der die richtige Zeremonie ausführen kann.“

Ein solcher vielwissender Medizinmann wurde wirklich vom Kranken und Frau Armer, die mit ihm reiste, in fünfzig Meilen Entfernung gefunden. Es war ein Krüppel, dem die Füße fehlten, und der durch seine Tätigkeit als berühmter Medizinmann seinem elenden Dasein einen erheblichen Inhalt zu verleihen wußte.

Dieser „*crawler*“ (Kriecher), wie er genannt wurde, teilte dem gemütsleidenden Indianer mit: „Als kleiner Knabe hast du einen kranken oder toten Bären gesehen, oder deine Mutter sah ihn vor deiner Geburt. Der Bär war heilig und muß versöhnt werden. Dazu ist die Zeremonie nötig.“ Darauf schlug der Medizinmann die männliche Form des *Mountain Chant* vor.

Die Vorbereitungen nahmen längere Zeit in Anspruch. Zwei Hütten wurden gebaut: Eine große („*house of song*“ oder „*medicine lodge*“) für den



Fig. 1) Indianer vor dem „House of Song“



Fig. 2) Ausführung eines Sandbildes

Kranken und einen Teil der mit ihm vorzunehmenden Riten, und eine kleinere für seine Frau und seine Kinder. Alle Clanbrüder kamen, um hiebei zu helfen. Sie sammelten Holz und farbigen Sand. Durch Schwitzbäder im

house of song reinigten sie sich, zuletzt und am ausgiebigsten der verkrüppelte Medizinmann.

Neun Tage weilten die Freunde mit dem Melancholiker zusammen und wurden mit Speise reichlich bewirtet, indes die weiblichen Verwandten und Freunde in der andern Hütte seiner Frau zudienten.

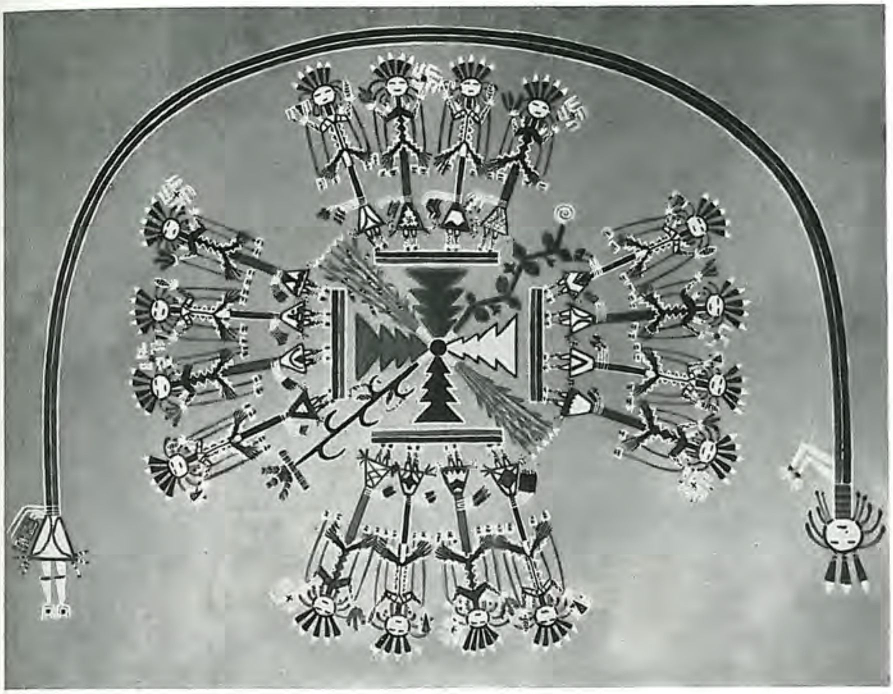


Fig. 3) Erstes Sandbild (Armer)

Am sechsten Tage begannen alle Männer nach den Weisungen des Medizinmannes im großen „*house of song*" die etwa fünfzehn Fuß breite erste magische Zeichnung zu vollziehen, indem sie farbigen Sand auf den geebneten Boden schütteten. Nach den kinematographischen Aufnahmen bekundeten sie dabei eine großartige Geschicklichkeit. Die Art und Weise, wie etwa ein Dutzend Männer in strenger Symmetrie die grotesken Formen der komplizierten Zeichnung zustande brachten, von einem Krüppel geleitet, verdient höchste Bewunderung.

Das im Laufe eines Tages geschaffene Bild hat folgenden Inhalt:

In der Mitte befindet sich ein gezähntes Kreuz, das die Wolken der vier Himmelsrichtungen angibt. Als verlängerte Diagonalen treffen wir die vier wichtigsten Kulturpflanzen: Korn, Bohne, Squash (eine Art Kürbis) und Tabak. Auf farbigen Linien, die den Regenbogen andeuten, stehen in jeder Richtung vier Gottheiten, zwei männliche und zwei weibliche. Die Götterpaare tragen keine den Navahos bekannte Namen, im Gegensatz zu den Göttern, die in Washington Matthews' Buch über den *Mountain Chant* angegeben sind. Es handelt sich sicher um Naturgottheiten, vielleicht um Himmelsgötter. Die männlichen Numina tragen eine Klapper, als Lärminstrument gedacht, die weiblichen einen Korb, der durch ein Hakenkreuz angedeutet ist.

Das Ganze ist von der Gottheit des Regenbogens umgeben. Aber während sonst alle anderen Medizinmänner sie weiblich malen, gibt ihr unser Medizinmann männliches Geschlecht.



Fig. 4) Der Kranke inmitten des Sandbildes

Nachdem das Kunstwerk geschaffen war, wurde der Kranke in seinen Mittelpunkt gesetzt. Der Medizinmann vollzog geheimnisvolle symbolische Bewegungen. Der Kranke mußte auf alle Riten und gesungenen Hymnen scharf aufpassen.

Zuletzt schüttete der verkrüppelte Zauberer allen für die magische Darstellung verwendeten Sand über den Kranken. Der Zauber verlöre seine Kraft, wenn die untergehende Sonne das Bild erblickte.

Von den am siebenten und achten Tag gefertigten Sandbildern soll später die Rede sein.

In der neunten Nacht versammelten sich über zweitausend Navahos, Männer, Frauen und Kinder, um den Abschluß des *Mountain Chants* zu sehen. Ein froher religiöser Tanz, bei dem die trotz des Schneefalls nur mit einem Schurz bekleideten Männer sich in raschen, kleinen Schritten dem in der Mitte befindlichen Feuer näherten und sich wieder von ihm zurückzogen, bildete das Ende des Rituals. Die Schwermut des Kranken war gewichen.

b) Das psychoanalytische Vorgehen

α) *Die Deutung*

Den Ausgangspunkt der Krankheit bildet im vorliegenden Falle ein Traum. Ein Indianer fällt in Depression, weil er seine geliebten Kinder in einer offenbar peinlichen Schlafphantasie tot sah. Wir wundern uns nicht darüber, daß er dem Traum eine tiefe Bedeutung beilegte und ihn als geheimnisvolle Kundgebung einer rätselhaften, machtvollen geistigen Wirklichkeit ansah. Allen Primitiven ist dieser Glaube eigen, und wir wissen, daß ihm weit mehr Wahrheit zukommt als dem öden Rationalismus, der bis auf Freud die Träume als Schäume ansah.

Unser kranker Indianer fühlt genau, daß die tot gesehenen Kinder eine zentrale Angelegenheit, und zwar eine unheildrohende Wirklichkeit andeuten, kann sich jedoch über ihr Wesen, ihren wahren Sinn keine klare Anschauung bilden. Er verläßt sich auf den Gefühlston, von dem sein Traum begleitet ist. Dieses Stückchen instinktiver Traumauslegung, das zur Traumfunktion selbst gehört, ist ein allgemeines Phänomen, das nichts Auffallendes enthält. Es entspringt der ins Wachbewußtsein fortgesetzten Wirksamkeit des unterschwelligen Konfliktes.

Unsere Aufmerksamkeit wird erregt durch die den Unkundigen befremdende Auslegung, die der Sternseher dem Traum von den toten Kindern angedeihen läßt, „Du hast als Kind einen heiligen toten Bären gesehen". Unsere Analysen haben uns belehrt, daß der Bär sehr oft den Vater vertritt. Ein Beispiel dafür gab ich in meinem Buche „Der psychologische und biologische Untergrund des Expressionismus".[1] Es handelt sich dort um einen Angsttraum, der angeblich im ersten oder zweiten Lebensjahr auftrat und von einem Bären handelte. Das Tier trug Kinn und Bart des Vaters. Es erinnerte an den Bronzebären, den der Vater auf den Tisch stellte, wenn er seinen Nachmittagsschlaf halten wollte. Der Träumer fürchtete das Tier; sein Leben war hauptsächlich vom Haß auf den Vater geleitet. Sollte der Medizinmann unbewußt gleichfalls die typische Auslegung meinen? Nahm er, ohne es klar zu erkennen, an, daß sein Patient den Vater tot träumte, d. h. tot wünschte? Daß der bloße Anblick eines Bären an sich solche Träume und nachfolgende Schwermut hervorbringe, kann er unmöglich annehmen; er-

1) Der psychologische und biologische Untergrund des Expressionismus. Verlag E. Bircher, Bern und Leipzig, 1920, 15f. Englische Ausgabe: Expressionism in Art. Its Psychological and Biological Basis. Kegan Paul, London (Dutton, N. Y. p. 13 ff.).

eignet sich doch der Anblick des erlegten Pelzträgers im Indianerleben recht häufig. Sowohl der für heilig erklärte Bär als auch sein Anblick muß einen besonderen, bedeutenden Sinn haben. Das Rätsel löst sich mit einem Schlage, wenn wir die Rede des Medizinmannes als Symbolsprache fassen, wie sie uns aus Träumen und Mythen wohlbekannt ist, und somit den Bären als Vertretung des Vaters auffassen. Der Zauberer wollte demgemäß sagen: „Du hast deinen Vater in deiner Phantasie tot gewünscht, und darum kamen der Traum von den toten Kindern und dein Gemütsleiden über dich!"

Den Navahos sind Inzestmythen, in denen der Vater in Tiergestalt auftritt, sehr wichtig. Frau Armer erfuhr, daß nach indianischem Glauben ein Cojote mit seiner Tochter sexuelle Beziehungen pflegte und seine Gestalt so veränderte, daß sie in ihm den Vater nicht erkannte. Prof. Alfred Kroeber in Berkeley benachrichtigt mich, daß manche Indianer diesen Mythus besitzen. Weibliche Personen, welche Inzest mit dem Vater treiben, heißen Hexen. Einzelheiten konnte Frau Armer nicht erfahren. Besondere Zeremonien wollen die Praxis der Hexen unschädlich machen. Es wäre interessant, sie kennenzulernen.

Daß das aus einem Todeswunsch gegen Verwandte sich ergebende Schuldgefühl zur Melancholie führen kann, ist uns durch Freuds Forschungen wohlbekannt. Wir hätten nur die Zwischenglieder zwischen dem Traum unseres Kranken und der Deutung des Medizinmannes einzusetzen. Der letztere würde demnach, ohne es klar zu erfassen, sagen: „Du wünschtest insgeheim deinen Vater tot. Diesen Wunsch projiziertest du in deine Kinder, mit denen du dich identifiziertest. Du sagtest dir, daß sie dich tot wünschen, wie du es mit deinem Vater tatest. Du wünschtest sie tot, weil sie dich tot wünschten. Deine doppelte Schuld besteht im Todeswunsch gegen den Vater und, auf dem Wege der Introjektion, auch gegen die Kinder. Deine Schuld geht bis in deine frühe Kindheit zurück."

Daß eine derartige Ätiologie möglich ist, leugnet kein Erfahrener. Es müssen nur noch rezente Anlässe, über die wir in unserem Falle nicht unterrichtet sind, hinzugetreten sein, um die Regression ins Infantile zu bewirken, beziehungsweise um die alte Ödipusschuld überstark zu betonen. Daß die Haßeinstellung angeboren ist und zum Stammesgut der Menschen gehört, ist auch Freuds Ansicht.

Man hat sich, wie mir scheint, viel zu einseitig mit dem Haß des Sohnes auf den Vater befaßt, den Haß des Vaters auf den Sohn jedoch außer acht gelassen. Man vergesse doch nicht, daß dem Vatermord des Ödipus die Verstoßung des Sohnes durch den Vater vorausging! Des Vaters Haß und des

Kindes Haß sind innerlich verknüpft, darum auch der Haß auf den Vater und auf die Kinder.

Aber haben wir den Magier nicht zu hoch eingeschätzt, wenn wir ihm latente Einsicht in den verdrängten Vaterhaß seines melancholischen Klienten zutrauten? Ist es nicht überhaupt unmöglich, daß Primitive das Unbewußte so geschickt in ihrem Unbewußten belauschen? Der Fortgang der Episode gibt die Antwort.

β) Die Behandlung

Die Zeremonie des *Mountain Chant* wird dadurch eingeleitet, daß der Kranke die intensivste Teilnahme und Unterstützung seiner Clanbrüder erfährt. Ein symbolgeschmückter greiser „Läufer" ladet sie dazu ein. Die Männer bauen zwei Häuser und bereiten farbigen Sand zu, die Frauen und Mädchen backen. Damit helfen sie geschickt, Übertragung herzustellen. Ihre Teilnahme besagt ihm: „Du bist in der Sozietät freundlich aufgehoben." Aber sie erwarten auch, daß der Kranke sich beteilige. Bleibt die Zeremonie für ihn erfolglos, so ist er als unheilbar preisgegeben und der Isolierung verfallen. Die Entscheidung muß gerade jetzt getroffen werden.

Die Trennung des Kranken von Weib und Kind stellt jene Karenz her, die Freud für die Durchführung der psychoanalytischen Kur empfiehlt.

Schwitzbäder zu Heilzwecken sind üblich auch in Melanesien, Guinea, Polynesien.[1] Indem die Freunde und der Zauberer sich dem Bad in einer Erdhöhle unterziehen, fördern sie die Übertragungstendenz im Schwermütigen. Sie drücken aus: „Wir sind Sünder wie Du und bedürfen derselben Reinigung."

Die nicht unbeträchtlichen Kosten der Bewirtung[2] bilden zwar kein eigentliches Opfer, verstärken jedoch die Tendenz der Ablösung von der Krankheit und dem sie hervorbringenden magischen Zwang.

Unser Interesse konzentriert sich jedoch auf die Zauberzeremonie selbst. Ohne Zweifel liegt ihre Absicht darin, daß der Kranke Beruhigung über die üblen Wirkungen seines Todeswunsches gegen den Vater erlangen soll. Nach dem Glauben an die Allmacht der Gedanken meint der Schwermütige vielleicht, des Vaters Tod bewirkt zu haben. Jedenfalls befürchtet er die Rache des Toten.

1) W. H. Rivers, Medicine, Magic and Religion. London 1924, 102.

2) Vgl. Washington Matthews, The Night Chant, a Navaho Ceremony. (May) 1902, p. 4–5.

Diese Vorstellungen werden rückgängig gemacht durch die religiöse Handlung. Schon der Sterndeuter und der verkrüppelte *Chanter*, alle beide ältere Leute von hohem Ansehen und Vertreter jenes höheren, jenseitigen Reiches,



Fig. 5) Der greise „Läufer"

dem auch der Vater angehört, erlangen einigermaßen die Bedeutung eines Vaterersatzes und bilden die Brücke aus dem Zustand der Schuld in denjenigen der Vergebung und Freiheit. Beide Schamanen treten in die Vaterrolle ein.

Noch wichtiger sind die sechzehn Gottheiten, die das Elternpaar achtfach vertreten. Sie setzen sich mit dem kranken Sohn, der in ihrer Mitte weilt, in magische Verbindung. Aber sie tun ihm, der sich völlig in ihre Gewalt begab, nichts zuleide. Im Gegenteil verheißen sie ihm die wichtig-

sten Nährpflanzen und Tabak. — Die weiblichen Gottheiten vertreten die Mutter. Ihre Verehrung drückt aus, daß keinerlei Ödipusbegehren auf sie gerichtet ist, somit auch der Vater keinen Grund zum Groll auf den Sohn besitzt.

Der Regenbogen symbolisiert das Band der Gemeinschaft, das den sündigen Sohn und seine versöhnten Eltern umschlingt, höchst anschaulich.

Daß der bunte Sand auf den Kranken geworfen wird, hat den Sinn eines Berührungszaubers. Die in den dargestellten Gottheiten und Gaben enthaltenen Kräfte sollen auf den Mann, der den *Mountain Chant* ausführen läßt, übergehen. Dann sollen die höheren Geister, die durch des Medizinmanns Zauberwalten herbeigerufen wurden, wieder in die gewöhnliche Verborgenheit zurücktreten. Sie haben ja kundgetan, daß sie versöhnt sind, nachdem andrerseits der Sohn durch den magischen Ritus ausdrückte, daß er seinen Todeswunsch reumütig zurücknahm und sein möglichstes tat, ihr Wohlwollen wiederzugewinnen.

Aber auch die Magier und die sechzehn Gottheiten genügen noch nicht völlig, um die gewonnene Einheit darzustellen. Ein Feuertanz schildert pantomimisch die Reinigung. Alles Unreine, das im Kranken gesteckt hatte, soll gleichsam verbrannt werden. Dabei deuten die Scharen der Tänzer an, daß auch sie vom selben Frevel besudelt waren und der Reinigung bedürfen. Wieder wird dem Kranken in ungemein wirksamer Weise vorgehalten, daß er in die Sozietät gehört und sich nicht abzusondern, in die Schwermut zu verkriechen braucht, denn alle zusammen sind in dieselbe Ödipusschuld verstrickt, alle zusammen aber treten auch in den Zustand der Sündenreinigung.

Selbst damit sind die psychotherapeutischen Maßregeln des *Mountain Chant* nicht erschöpft. Hinzu kommt die fromme Rücksicht auf die Sonne. Während des Ritus muß der Kranke in die Richtung des Sonnenunterganges blicken, und die Sandbilder müssen zerstört werden, bevor die Sonne untergeht. Auch die Sonne ist Vaterersatz, und zwar Symbol des idealisierten Vaters, wie es in so vielen Religionen, sogar in der christlichen, der Fall ist. Dem idealisierten Vater gebührt die höchste Verehrung, und vor ihm muß die Vater-Imago, die nur dem tatsächlichen Vaterbild entspricht und es ins Transzendente, ins Geisterhafte fortsetzt, verschwinden. Daß der Regenbogen unter den vielen Matthews und Mrs. Armer bekannten Darstellungen als einzige Ausnahme in unserem Bilde mit männlichen Merkmalen abgebildet wird, paßt vorzüglich zum Krankheitsfall, der das Bedürfnis nach Vaterliebe in den Vordergrund stellt.

Das zweite Sandbild unterscheidet sich so wenig vom ersten, daß wir es übergehen können.

Dagegen weist das dritte erhebliche Unterschiede auf: Die Götter und Göttinnen, die aus mir unbekannten Gründen die in den Händen getragenen symbolischen Gegenstände vertauschten, lassen eine lange Haarsträhne herunter-

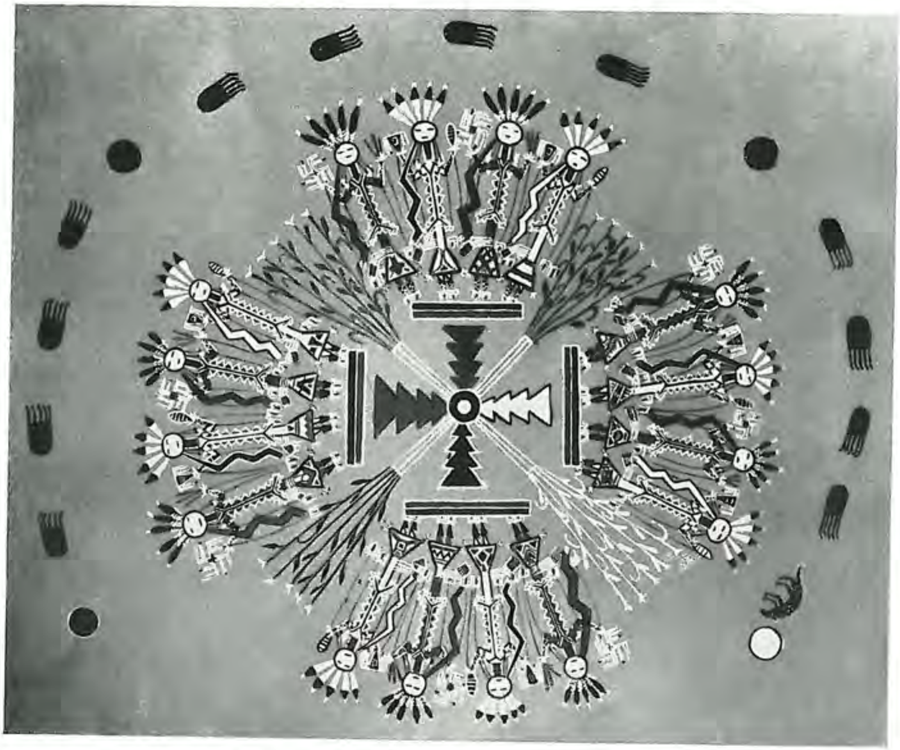


Fig. 6) Drittes Sandbild (Armer)

hängen. Nach dem großen Mythus, der dem *Mountain Chant* zugrunde liegt, besuchte Dsilyi' Neyáni vier Götter, die denselben Namen wie er selbst trugen (W. Matthews, Mountain Chant, p. 409, § 55) und ebenso aussahen wie er, dem das göttliche Schmetterlingsweib eine Haarlocke heruntergelassen hatte, bevor sie ihm wundervolle Gestalt verlieh (406). Seine Begleiter sagen ihm jetzt: „Dies sind die guten Götter, deren schöne Gestalt die Schmetterlingsgöttin Dir verlieh.“ Die Haartracht auf dem Sandbild erinnert somit den Kranken an Güte und Schönheit, die der Held des Epos von den seinen

Namen tragenden Elterngottheiten empfing. Auch dies drückt geschickt die liebevolle Beziehung zu ihnen aus.

Der andere große Unterschied zwischen dem dritten und dem ersten Sandbild besteht darin, daß statt des Regenbogens die Fußstapfen eines fünfzehigen Tieres das Bild einrahmen. Nach Erklärung des Medizinmannes stammen sie von dem Stachelschwein, das vor einem weißen Kreise steht. Das Stachelschwein wird von den Navahos „der kleine Bruder des Bären“ genannt. Der weiße Kreis bedeutet das Gebirge des Nordens. Die Navahos lehren, das Stachelschwein komme nur im Norden vor. Bezeichnet der Bär den Vater unseres Patienten, so stellt dieser selbst das Stachelschwein, den kleinen Bruder des Bären dar. Der Sohn ist also bei seiner Heimat angelangt. Der Regenbogen besagt:

„Du und Deine göttlichen Ahnen sind von einer himmlischen Macht umgeben, Du bist in die Gemeinschaft aufgenommen, der Vater zürnt Dir nicht mehr.“ Die Fußstapfen, die übrigens der kranke Navaho nach Bericht der Frau Armer abschreiten mußte, zeigen die symbolische Antwort des Sohnes: „Ich will mit meiner Liebe Euch umfassen!“ Damit ist die Versöhnung eine vollkommene.

Nachdem die Clangenossen weggezogen waren, verrichteten der Medizinmann und sein Patient in tiefem Ernst ihr Schlußgebet.

Über die Wirkung der Zeremonie weiß Frau Armer nur zu berichten, daß der Schwermütige vollkommen geheilt schien.

II) Ein anderer Fall von Anwendung des Mountain Chants

Unsere soeben dargestellte Auffassung muß mit verschiedenen Einwänden rechnen: Das Beobachtungsmaterial ist zu klein; vielleicht ist die nach analytischer Auffassung zutage tretende Übereinstimmung von neurotischem Leiden und Zeremonie zufällig: es handelt sich ja um einen uralten, stereotypen Ritus, an dem nichts zu ändern ist, und der auf verschiedene Übel angewandt wird, der überdies, wenigstens zum Teil, von anderen Stämmen übernommen wurde. Wie ist da eine individuelle, wenn auch unbewußte Traumauslegung möglich, und wie können die magischen Mittel dem besonderen Falle angepaßt sein?

Glücklicherweise besitzen wir ein imposantes Quellenwerk über den *Mountain Chant* von dem amerikanischen Armeearzt Dr. Washington Matthews,

einem sehr gründlichen und zuverlässigen Beobachter.[1] Von nicht weniger als siebzehn großen Heiltänzen, zu denen die Navahos Sandbilder verwandten, hat er Kenntnis erhalten (445). Auch der *Mountain Chant* hat diese Aufgabe zu erfüllen; doch dient er gelegentlich auch dazu, Fruchtbarkeit der Ernte und reichliches Wasser hervorzubringen (386). Nicht die Schamanen,



Fig. 7) Der Medizinmann und sein Patient

sondern der Patient und seine Freunde bestimmen, welche Zeremonie gewählt werden soll (387), und demgemäß lassen sie denjenigen Medizinmann kommen, welcher sich auf den betreffenden Ritus gut versteht. — Dies stimmt gar nicht zu den Beobachtungen Frau Armers, die berichtet, wie die Wahl der Zeremonie vom Schamanen und seiner religiösen Ekstase abhängig gemacht wurde. Allein, mag nun die eine oder andere Persönlichkeit

1) Washington Matthews: The Mountain Chant: A Navaho-Ceremony. Smithsonian Institution-Bureau of Ethnology. Fifth Annual Report. Washington, Government Printing Office 1887, p. 379—467.

verfügen, in beiden Fällen ist durchaus nicht ausgeschlossen, daß das Bewußtsein oder das Unbewußte magische Symbole wählt, die dem Krankheitsfall angepaßt sind.

Ferner verdient Beachtung, daß Matthews die Behauptung der Schamanen, die Zeichnungen seien seit Generationen und an allen Orten bei jeder Wiederholung des *Montain Chants* dieselben, ernstlich in Frage zieht (445 f.). Wir werden sehen, daß die authentischen Beobachtungen der Frau Armer denjenigen Matthews' an manchen Punkten widersprechen, so daß Anpassung der Heilzeremonie an den einzelnen Krankheitsfall in weitem Umfang möglich ist.

Matthews weist darauf hin, daß in den einzelnen Zügen des „Bergsanges" Bilder aus dem großen Navaho-Mythus von Dsilyi' Neyáni wiederkehren. Es ist hier nicht möglich, die weit ausgesponnene Handlung (387—417) wiederzugeben, zumal vieles aus ihr eine Symbolik enthält, die wir nur willkürlich deuten könnten, und nichts muß der psychoanalytischen Mythenforschung so sehr schaden, wie die Ausfüllung der Lücken unseres Wissens durch ungesicherte Auslegungen.

Dsilyi' Neyáni, der seinem Vater ungehorsam war, wird von feindlichen Indianern gefangengenommen, aber durch eine Reihe von Göttern wunderbar gerettet. Unter den Beschützern treffen wir einige, die den Schützling als Großsohn anreden, vor allem Qatcèëlçi (397), sowie ein schwarzes Bergschaf (399). Ersterer Gott begleitet den Enkel getreulich eine weite Strecke und rettet ihn aus der größten Not. In einer Höhle treffen sie vier Bären, die von beiden Wanderern Tabak verlangen und böse werden, als die Spende zuerst verweigert wird, dann aber, nachdem sie das Dreifache des zuerst geforderten Quantums erhalten, eine freundliche Haltung einnehmen (404). Hier lernt der Held die Opferstäbe kennen, die den Bärengöttern zu opfern seien. Auch Schlangengötter und die richtige Verehrung der Großen Schlange lernt der Held kennen (405). Das göttliche Schmetterlingsweib läßt ihm sein Haar herunter bis zu den Knöcheln, dann drückt und bearbeitet sie ihn, bis er nach Form und Gesicht wunderschön geworden ist (406). Am Schluß des Epos wird die Zeremonie geschildert, die Dsilyi' Neyáni von all seinen seltsamen Gefühlen und Gedanken heilte („*from all his strange feelings and notions*") (417).

Wir gehen nunmehr auf die von Matthews geschilderte Aufführung des *Mountain Chants* (24. bis 29. Oktober 1884) ein. Es würde aber viel zu weit führen, die Zeremonie in allen Einzelheiten darzustellen. Es handelt sich um eine Frau mittleren Alters, die anscheinend an gar keinem Leiden

krankte, sondern kräftig, in der Gesichtsfarbe frisch, fröhlich (*stout, ruddly and cheerful*) aussah, auch ihre Hausgeschäfte restlos verrichtete (418). Dennoch opferte sie um 200 Dollar an Schafen, Pferden und anderem Gut. Es muß sich daher um eine wichtige Angelegenheit gehandelt haben. Matthews fand nicht, worum es sich handle. Freuds Lehre löst das Rätsel mit Leichtigkeit.

Über die ersten vier Tage gibt unsere Quelle keinen genauen Aufschluß, da dieser Teil der Zeremonie ein Jahr zuvor abgehalten worden war. Am Vormittag des fünften Tages (24. Oktober 1884) wurden gewisse heilige Stäbe und Zigaretten zubereitet und geopfert (419). Es handelt sich um phallische Symbole, wie wir immer deutlicher erkennen werden. Die Kranke mußte sich mit ausgebreiteten Gliedern auf den Boden setzen. Der Medizinmann applizierte ihr eine pulverförmige Substanz, die er aus seinem Medizinbeutel nahm, an Fußsohlen, Knie, Brüste, Schultern, Wangen und Haupt. Dann warf er etwas davon gegen den Himmel. Bevor er das Haupt mit der Medizin versah, ließ er seine Patientin etwas von ihr verschlucken. Den Medizinbeutel, dessen symbolische Bedeutung uns kein Kopfzerbrechen verursacht, in der Hand haltend und nach Osten gewendet, sprach sie dem „Sänger" oder Schamanen ein Gebet nach. Dann nahm sie wiederum Medizin in den Mund. Während Gehilfen die Opfergegenstände, nämlich Stäbe und Zigaretten, die von den Göttern geraucht werden sollten, zurecht machten (419), breitete der Schamane Bündel von Federn und Tücher zum Einwickeln der Opfergegenstände aus. Zwei der Bündel wurden der Kranken in die Hand gelegt und ihr nach Vollendung der Gebete durch den Schamanen an verschiedene Körperstellen gedrückt (420). Das an den zum Gott erhobenen Dsilyi' Neyáni gerichtete Gebet gipfelte in den Worten:

„Mache schön alles, was vor mir ist,
Mache schön alles, was hinter mir liegt!
Mache schön alle meine Worte!
Es ist getan in Schönheit (viermal)."

Es folgte eine Räucherung (421), wobei das Weib den Rauch mit tiefen Zügen einatmen mußte. Dem Beutel des Medizinmannes wurden fünf eingekerbte Stäbe entnommen sowie Federn von verschiedenen Vögeln und Farben zum Bemalen der Stäbe. Von da an erhielten die Stäbe einen Namen, der „aufrecht stehend" bedeuten soll. Matthews nennt sie „*plumed walls*", gefederte Zauberstäbe. Ihrer fünf steckte der Medizinmann so vor das Haus, in dem die Zeremonie stattfand, daß sie durch die Türe gesehen wurden (422). Neben sie wurden Halsketten und Symbole für Flügel

gelegt. In alledem erblicken wir natürlich männliche und weibliche Genitalsymbole.

Von ein bis drei Uhr wurde das erste farbige Sandbild hergestellt. Es enthält ein aus vier gerade ausgestreckten Schlangen hergestelltes Quadrat, in dem sich vier in spitzem Winkel aufeinander liegende Schlangenpaare

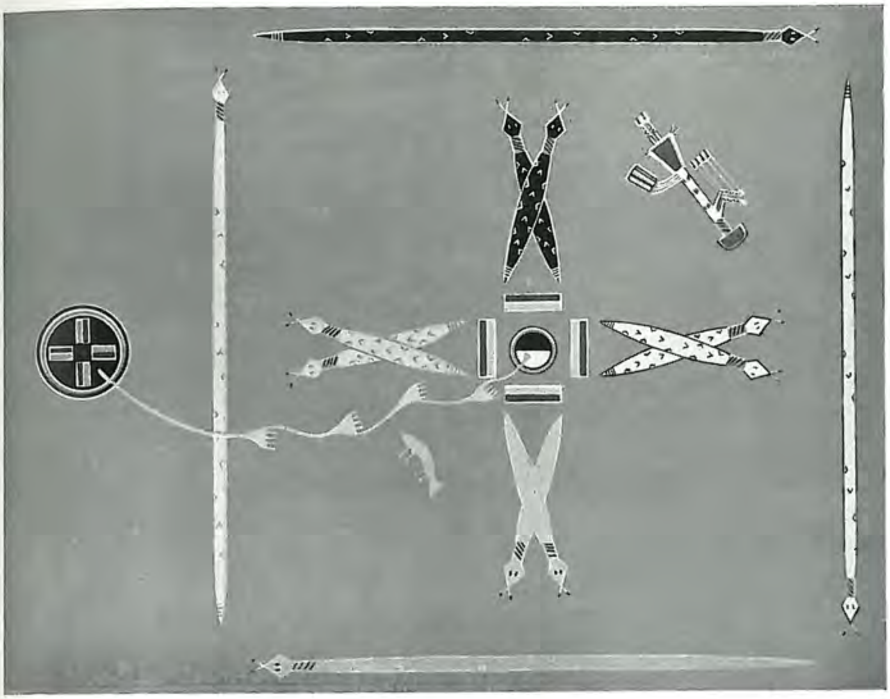


Fig. 8) Erstes Sandbild (Matthews)

befinden. Außerhalb des Quadrates erblicken wir ein durch konzentrische Kreise repräsentiertes Gebirge, von dem aus eine Bärenfährte bis zum Zentrum des Bildes, einem schwarzweißen Kreise, führt. Rechts oben steht eine Gottheit, links unter dem Kreise ein sich abwendender Bär. Der Kreis in der Mitte wurde durch eine Vertiefung hergestellt und sollte Wasser vorstellen. Aber während sonst in anderen Sandbildern wirklich eine Schüssel Wasser angebracht wurde, war es aus Gründen, die Matthews nicht anzugeben vermag, hier nicht der Fall. Das Gebirge soll den Wohnsitz des Dsilyi' Neyáni bezeichnen, der Bär, dessen Fußstapfen hier gezeichnet sind,

ihn selbst (447). Die Fährte wurde durch einen Streifen Mehl hergestellt. Nach reichlichem Klappern und Trommeln nahm der Medizinmann den farbigen Sand des Bildes weg, zuerst den Berg, dann die Höhle in der Mitte, dann das übrige, zuletzt die langen Schlangen an den Seiten des Quadrates. Aller dieser Sand wurde aber nicht etwa, wie im vorangehenden

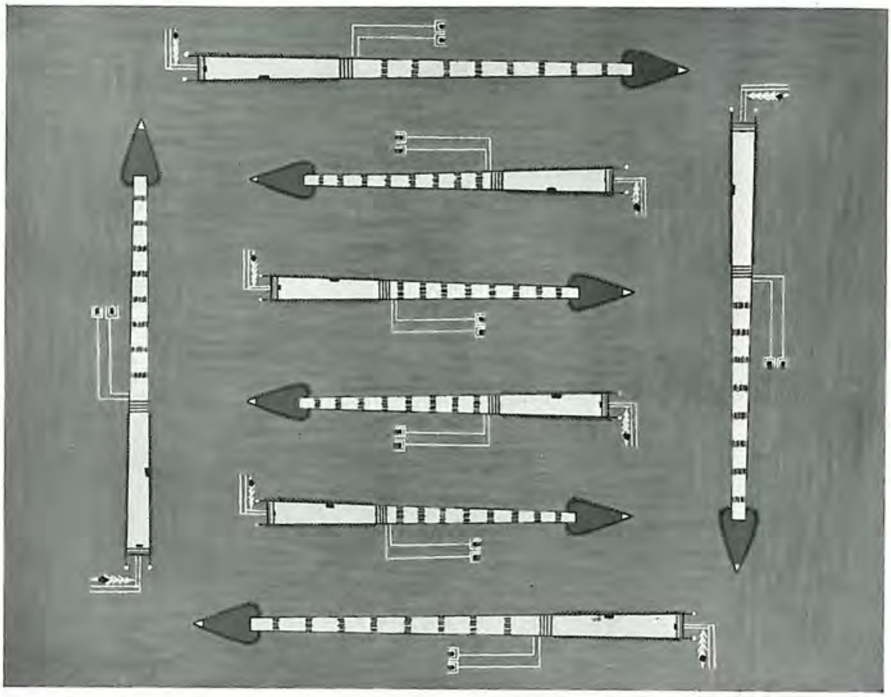


Fig. 9) Drittes Sandbild (Matthews)

Falle, mit der Kranken in Berührung gebracht, sondern im Gegenteil fortgeworfen.

Zuletzt verabfolgte der Medizinmann der Kranken eine kräftige Massage, wobei er jeden Teil ihres Körpers wuchtig knetete und ihre Gelenke hart stieß, indes das Weib stöhnte und Zeichen des Leidens von sich gab (423). Wie ein in Immergrün gehüllter Mann, der sich schon vorher gezeigt hatte, zum letzten Male erschien, fiel die Kranke scheinbar gelähmt und unter Atembeschwerden rücklings. Es war jedoch wahrscheinlich nur Verstellung. Man hielt ihr Benehmen für ein günstiges Anzeichen dafür, daß

das richtige Heilmittel gefunden worden sei (423). Alle diese Einzelheiten bekräftigen unsere Deutung.

Es würde den Leser ermüden, wenn ich aus der weitläufigen Zeremonie alle Züge zusammenstellte, die symbolisch die Befruchtung darstellen und es begreiflich machen, daß der *Mountain Chant* gelegentlich auch als Vegetationszauber verwendet wird. Immerhin seien noch ein paar Einzelheiten angeführt: Die zur magischen Feier einladenden Läufer werden mit phallischen Attributen, besonders Federn und Stäben geschmückt (425); der Medizinmann verabfolgt jedem Gott des zweiten Sandbildes[1] an drei Stellen Samenpollen (426); am achten Tage muß sich die Patientin auf ein Sandbild setzen (429), das aus lauter Pfeilen besteht (451), und zwar sollen diese das spezielle „große Mysterium" sein und den mächtigen Zauber dieser Zeremonie ausmachen. Die Schäfte sind weiß, die Spitzen rot. Die Tänzer verschluckten am letzten Tag der Zeremonie scheinbar einen großen, am Ende mit Federn geschmückten, teleskopähnlich zu verlängernden und zu verkürzenden Pfeil (431, Abb. S. 434). Ein Zauberstab von drei Fuß Länge wurde hergestellt; an einem Ende befand sich ein Knopf (430). Um ihn herum war ein Ring angebracht, durch den der Stab auf und ab gleiten konnte (430). Alle Zeremonien wurden mit größtem Ernst vollzogen. Matthews wundert sich hierüber, da doch alle den trügerischen Charakter aller Handlungen kannten; er kann nicht begreifen, daß die Jünglinge ihre *„trees"* (Bäume) mit allen Zeichen der Furcht verschluckten, sichtlich vor Angst zitterten und einer sogar erbleichte (431). Er gibt die rationalistische Erklärung, diese Leute haben das Mißfallen der Götter befürchtet für den Fall, daß nicht alles gut ausgeführt würde (431). In Wirklichkeit erlebten die Indianer in ihrer Rolle die durch das Mißverhältnis zwischen der durch Symbole aufgepeitschten Sexualität und der Nichtbefriedigung verursachte Angst.

Bei den Tänzen der letzten Nacht wurde ein Teil des heiligen Platzes für die Geister der Bären und andere Totems (*other ancestral animal gods*) reserviert (432). Man sieht hieraus, daß auch hier der Vater günstig gestimmt und der Ödipuswunsch der Tochter unschädlich gemacht wird.

Eine lange Reihe von Riten, die den Wunsch des „kranken" Weibes nach Befruchtung symbolisch ausdrücken, wäre aus dem *Mountain Chant* anzuführen. Obwohl ihr Sinn auf der Hand liegt, waren die Navahos

1) In den Tafeln zu S. 448 und 450 sind leider zweites und drittes Bild vertauscht, auch in der Unterschrift. Das „Second Dry-Painting" ist in Wirklichkeit das dritte und umgekehrt. Vgl. beschreibender Text S. 447 ff.

noch offener. Matthews berichtet, daß manche Tatsachen des *Mountain Chant* in seiner gelehrten Abhandlung nicht geschildert werden durften, und gibt an, daß anerkannte Gelehrte sie durch den Direktor des Büros für Ethnologie in Washington erfahren können (441).

Treten wir nun an die Deutung heran: Während die frühere Anwendung des *Mountain Chants* sich ganz um die Unschädlichmachung des auf den Vater gerichteten Todeswunsches drehte, steht jetzt ein ganz anderes Anliegen in Frage. Alles dreht sich um den Wunsch nach Befruchtung eines Weibes. Diese Vorstellung beherrscht die ganze Zeremonie bis in alle Einzelheiten. Allein wir bleiben bei dieser vagen Auslegung nicht stehen.

Wie die Schwermut im erstgeschilderten Falle vom Schamanen auf ganz bestimmte Determinanten zurückgeführt wurde, so jetzt die Sterilität. Beidemal wird das Übel aus der Ödipusbindung erklärt, und beide Male erscheint der Vorfahr in Gestalt eines Bären. Dort lag aber eine negative Einstellung, wie sie zur Sohnesrolle paßt, vor, jetzt aber eine positive, wie sie der Tochter eignet.

Im Sandbilde der zweiten Zeremonie begibt sich der Bär zum Mittelpunkt, der sicher sexualsymbolische Bedeutung hat. Offenbar will der Zeichner damit eine Beziehung zur Sterilität seiner Klientin andeuten. Welcher Art mag sie sein? Kann uns die psychoanalytische Forschung Auskunft erteilen? In der Tat lehrt sie uns, daß Bindung an den Vater eine Hauptquelle der weiblichen Frigidität bildet. Frigidität aber verhindert jene normalen automatischen Vorgänge, die während des Orgasmus auftreten und die Konzeption erleichtern.[1]

Unser Schamane hat diesen Ursprung des Übels seiner Klientin erkannt, und seine Therapie geht darauf aus, das im Unbewußten ruhende Widerstandsmotiv zu brechen. Es ist nun sehr merkwürdig, wie nicht nur die ätiologische Zurückführung, sondern auch die therapeutische Bearbeitung, abgesehen von der Bewußtmachung des Konfliktes, sich ganz in den Bahnen der Psychoanalyse bewegt.

Freud sagt vom Manne, bezieht es aber sicher mutatis mutandis auch auf das Weib: „Es klingt wenig anmutend und überdies paradox, aber es muß doch gesagt werden, daß, wer im Liebesleben wirklich frei und damit auch glücklich werden soll, . . . sich mit der Vorstellung des Inzests mit Mutter oder Schwester befreundet haben muß.“[2]

1) H. Meng, Psychoanalytisches Volksbuch, II 86.
2) Freud, Ges. Schr., Bd. V, 206.

Unser Fall wäre demnach etwa folgendermaßen zu deuten: Der Schamane ahnte, daß die Sterilität seiner Klientin eine inzestuöse Bindung an den Vater zur Ursache hatte, indem Frigidität den normalerweise im Geschlechtsakt, speziell beim Orgasmus, auftretenden physiologischen Vorgang, der die Konzeption erleichtert, verhinderte. Die Frigidität soll nun dadurch überwunden werden, daß zunächst einmal einerseits eine Abfindung mit dem Inzest im Sinne Freuds stattfindet; die Frigide soll es hinnehmen, daß sie wirklich Inzestwünsche gegen den Vater hegt und an ihn fixiert ist. In einer sozial gebilligten, daher nicht wieder zu verdrängenden Weise wird durch den Medizinmann als Verkörperung des Vaters der Akt symbolisch vollzogen, indem der Schamane aus seinem Beutel eine Substanz verabfolgt, wobei er sie gen Himmel wirft, wie um anzudeuten, daß eigentlich der seit seinem Tode zum Gott erhobene Vater gemeint sei. Durch Verschlucken des Stoffes bekennt sich die Tochter zum Inzest. Sie anerkennt ihn auch durch das Einatmen des Rauches, durch das Rücklingsfallen und das den Orgasmus ausdrückende Keuchen beim Anblick des in Immergrün gehüllten Mannes, der auch ein Vatersurrogat darstellt. Die Anwesenheit der ganzen Sippe, die feierlich und freudig die ganze Zeremonie gutheißt, nimmt der Inzestvorstellung ihr Ärgernis. Zugleich aber erfolgt auch die Ablösung vom Inzest. Sie wird angedeutet durch die Abwendung des Bären, des Vaters, vom genitalsymbolischen Zentrum im Sandbilde, sowie durch das Wegwerfen des Sandes im Gegensatze zum sonstigen Berührungszauber. Sodann treten eine Menge für die Unfruchtbare inzestfreie Männer an die Stelle der Vatersurrogate, nämlich Läufer, Tänzer, die den Befruchtungsakt symbolisch vollziehen.

Wie im vorangehenden Falle wird somit der sozialen Einfügung mit Hilfe der liebenden Teilnahme eine große Bedeutung beigelegt. Das strenge Über-Ich, das die normalen Gefühle im Verkehr verweigert hatte, wird damit zur Preisgabe seiner Strenge veranlaßt. Der Vatergott ist beschwichtigt, indem ihm Samenpollen, Pfeile usw. und mancherlei Ehrungen zuteil geworden sind; er zürnt der Tochter nicht darob, daß sie ihre Erotik einem Menschen schenkt, die öffentliche Moral heißt den Übergang gut, und so ist der Konflikt geschlichtet.

Unsere Erklärung findet auch dadurch eine ausgezeichnete Bestätigung, daß im letzten Sandbild jede Anspielung auf den Vater unterlassen ist. Die Begattung wird als inzestfreie Handlung symbolisch vollzogen. Die Bahn zur Befruchtung ist frei geworden. Die Geister der Väter dürfen zusehen, ohne daß sie wegen ihrer Ausschaltung in Eifersucht geraten.

Die Vergleichung der von Frau Armer und von Matthews mitgeteilten Fälle beweist uns, daß zwar allerdings manche Teile der *Mountain-Chant*-Zeremonie durch die Überlieferung festgelegt sind und ohne Rücksicht auf den vorliegenden Krankheitsfall Verwendung finden, daß aber trotzdem, und zwar besonders in den Sandbildern, außerordentlich viel Spielraum für Anpassung der magischen Veranstaltung an den besonderen Krankheitsfall übrig geblieben ist; vielleicht, ja wahrscheinlich trifft dies auch für die gesungenen Lieder zu; allein wir können es nicht beweisen, da der Dolmetscher der Frau Armer die liturgische Sprache der Navahos nicht verstand.

Frau Armer weiß zu erzählen, daß es eine „männliche" und eine „weibliche" Form des „Bergsanges" gibt. Der Schwermütige, dessen Geschichte hier beschrieben wurde, erhielt die männliche Form, ebenso die Unfruchtbare in Matthews' Beispiel; und doch, wie völlig unterscheiden sich beide voneinander! Frau Armer sah auch die weibliche Variante bei anderen Gelegenheiten; die Bilder waren wieder ganz andere als in den beiden Beschreibungen. — Im ethnologischen Wörterbuch der Navaho-Sprache geben die Franziskaner-Mönche noch eine dritte Gestalt des *Mountain Chant* an. Sie ist betitelt „*Mountain Chant to the small birds*".[1]

Die Unerläßlichkeit mancher überlieferter Einzelheiten bringt es mit sich, daß sie nur für einzelne Kuren passen, für andere aber als nutzloses Beiwerk anzusehen sind. Im allgemeinen aber läßt sich durchaus nicht leugnen, daß zwischen Krankheitssymptom und psychotherapeutischen Maßnahmen eine inhaltliche Beziehung existiert, die psychoanalytische Ahnungen zum Ausdruck bringt und uns tiefe Blicke in die unwissenschaftliche Psychologie des Unbewußten bei den Navahos tun läßt.

Ich behaupte nicht, daß alle Navaho-Zeremonien bis ins einzelnste individuell angepaßt seien. Es mögen da und dort stereotype Bestandteile ohne Beziehung auf den vorliegenden Fall herübergenommen worden sein. Aber es ist doch bezeichnend, daß die beiden Krankenbehandlungen, die wir nachprüfen können, außerordentlich feine individuelle psychologische und psychotherapeutische Einsichten aufweisen. Weitere Untersuchungen sind nötig, um volle Klarheit zu schaffen.

1) An Ethnological Dictionary of the Navaho-Language. The Franciscan Fathers, Saint Michaelis, Arizona, p. 365.

III) Die psychoanalytische Ausbeute

a) Ergebnisse für die Religionswissenschaft

Der Sinn der dargestellten religiösen Handlungen ging uns erst auf, als wir zwei vorliegende Fälle analytisch prüften. Die bisherige Religionspsychologie hat diese individualpsychologische Untersuchung viel zu sehr vernachlässigt. Sie ging allzu rasch von der äußeren Beobachtung zur Vergleichung mit ähnlichen Erscheinungen über und konnte daher die feineren Zusammenhänge nicht erfassen. Sie blieb bei den Mythen haften, statt die lebendigen Vorgänge der Religionsbildung mit ihren vorstellungsmäßigen und kultischen Äußerungen selbst zu ergründen. Abgelöst von diesen in sich zusammenhängenden konkreten Lebensprozessen muß das psychologische Unternehmen Schiffbruch leiden. In was für öden, die Schönheit der einzelnen Gebilde zerstörenden Allgemeinheiten blieb zum Beispiel das Buch von W. H. Rivers über „Medizin, Magie und Religion" stecken! Sogar wenn man vom religiösen Vorgang ausgeht, darf man sich nicht an allgemeine Beschreibungen halten, sondern muß als Anlässe geschilderte Begebenheiten zum Ausgangspunkt der Untersuchung machen. Erst dann kann man zur Vergleichung mit ähnlichen religiösen Prozessen und zur Ableitung von Hypothesen und Theorien übergehen. Die bisherige Ethnologie hat ungeheuer viel Material zusammengetragen, allein da die Wirklichkeit bekanntlich auch im Kleinen unendlich viele Mannigfaltigkeiten aufweist, konnte sie nicht alles beibringen. Und so hat sie auf Schritt und Tritt Merkmale weggelassen, die für die Erklärung und das Verständnis unerläßlich sind. Die Psychoanalyse stellt die Völkerkunde vor unzählige hochwichtige Probleme, zu deren wichtigsten die religionswissenschaftlichen zählen.

In religionswissenschaftlicher Hinsicht taucht ein anderes Problem auf, das sich auf den Wahrheitsgehalt der Religion bezieht. Man hat sich mancherorts das ontologische Problem allzu leicht gemacht, indem man glaubte, die ganze Religion einfach als Wirkung der Vaterbindung darstellen und ihr alle inhaltliche Gültigkeit absprechen zu können. Bei primitiven Völkern glaubt man noch weit eher die ganze Religion als Illusion auffassen zu dürfen. Nun zeigen aber gerade die besprochenen Navaho-Riten, wie wenig dies angeht. Mindestens in psychologischer Hinsicht enthalten sie eine viel tiefere Wahrheitserkenntnis als die gesamte voranalytische Seelenkunde und Psychotherapie. Sie bestätigen den Satz von Havelock Ellis: „Der primitive

Medizinmann, der auf der religiösen Seite Harmonie des Selbst mit dem Nichtselbst erreicht hat und durch Gehorchen Befehlen lernt, kann auch auf der wissenschaftlichen Seite nicht verfehlen, unter den speziellen Bedingungen seines isolierten Lebens Einsicht in die natürlichen Methoden zu gewinnen, eine praktische Gewalt über menschliche Tätigkeiten und über Krankheitsbehandlung, wie er sie auf der imaginativen und emotionalen Seite bereits besitzt."[1]

Der psychologische Wirklichkeitssinn, der in den Navaho-Zeremonien zum Ausdruck kommt, überragt auch bedeutend das monotone Verfahren, das einzelne Kulturreligionen zum Zwecke der Krankenheilung vielfach anwandten, z. B. den stereotypen Exorzismus oder die Anwendung gewisser ehrwürdiger Namen. Es wäre sehr gut, wenn die heutigen katholischen und protestantischen Seelsorger von den Navahos die individuelle Ausgestaltung der Seelenbehandlung, damit aber auch die Frage nach den unbewußten individuellen Motiven ernst zu nehmen lernten.

b) Psychoanalytische Probleme

Wenn wir von einer „instinktiven Psychoanalyse" der Navahos redeten, so sind wir uns wohl bewußt, daß diese Benennung ungenau ist. Denn zum Wesen der Freudschen Methode gehört, daß man nicht nur die Deutungen, sondern auch die Kompensationen und den Endausgang der symbolischen Hülle entkleide und auf eine rationale Form bringe. Ferner soll die Suggestion möglichst ausgeschieden werden; der Analytiker tritt möglichst in den Hintergrund, während die Navahos nicht nur dem Schamanen, sondern sogar dem ganzen Clan den stärksten Einfluß auf die Kur einräumen und durch solche suggestive Einflüsse den Mangel an analytischer Klarheit und Gründlichkeit zu ersetzen trachten.

Ich behielt dennoch den Namen „Psychoanalyse" bei, weil die untersuchten Indianer auf die individuelle unbewußte Motivation des psychoneurotischen Übels drangen und ihr die Behandlung individuell anpaßten. Daß es nicht in strenger und wissenschaftlicher Weise geschah, drückt das Attribut „instinktiv" aus. Nimmt jemand am Titel Anstoß, weil er Psychoanalyse und Instinktivität als Widersprüche betrachtet, so werde ich auf die Verteidigung eines Wortes nicht viel Gewicht legen. Was ich meine, glaube ich deutlich genug angegeben zu haben.

1) H. Ellis, The Dance of Life, Modern Library, New York, p. 185.

Wichtig dagegen werden uns Probleme, die die Psychoanalyse zu lösen hat. Die eine Frage lautet: Wie ist es möglich, daß analytische Deutungen, die im Symbol stecken bleiben und sich nicht zur klaren Einsicht erheben, den Widerstand gegen die Heilung überwinden können? Ein anderer Sachverhalt, der zu klären wäre, betrifft die Anwendbarkeit, Gründlichkeit und Solidität einer solchen halbanalytischen Psychotherapie.

Versenken wir uns zuerst in die Frage, inwieweit symbolisch-analytische Einwirkungen die Preisgabe von Symptomen herbeiführen können! An der Tatsache, daß solche Heilungen erfolgen, läßt sich nicht zweifeln. Ich selbst sah bei geistig schwachen Jugendlichen, die zu einer tieferen Erfassung des analytischen Tatbestandes unfähig waren, lästige Symptome abziehen, nachdem in bildlicher Sprache genereller Aufschluß erteilt worden war. Frau Gertrud Behn-Eschenburg bezeugt denselben Vorgang bei Kinderanalysen, die eine völlig rationale Klarstellung oft ausschließen. Die bei oberflächlicher Analyse eintretenden Symptomheilungen laufen großenteils auf eine derartige im Bildhaften steckenbleibende Behandlung hinaus.

Man muß auch zugeben, daß die symbolhafte Analyse sehr tief in den menschlichen Instinkten verankert ist. Die Religionen arbeiten samt und sonders mit ihnen. Die gegen den leiblichen Vater begangene Schuld wird symbolisch, besonders im Opfer, am vergotteten Idealvater wieder gutgemacht. Der durch den Verlust der Mutter und der jungfräulichen Geliebten in hysterische Schmerzen gestoßene Jüngling verliert sie vor dem Altar der Gottesmutter, die ihm Mutter und Jungfrau ersetzt.[1]

Es sei ferner darauf hingewiesen, daß auch im nichtreligiösen Leben der Psychoneurotiker, wie übrigens auch der Normale, Welt und Menschen oft so sieht, vielmehr so auffaßt und eventuell umdeutet, daß seine besonderen Nöte gelindert werden. Auf dieser wunschgeleiteten Sinndeutung, deren Wurzeln im Unbewußten liegen bleiben, beruht die ganze Kunst, die wir in gewissem Sinne als Psychotherapie im weitesten Sinne bezeichnen dürfen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß solche Prozesse, in denen die bestehende Not einerseits symbolisch erkannt, andrerseits durch eine ihr angemessene symbolische Auslegung und Behandlung der Wirklichkeit überwunden wird, eine ungeheuer große und wichtige prophylaktische und therapeutische Bedeutung für die Hygiene des Geistes besitzen.

Um die Möglichkeit dieses Sachverhaltes verständlicher zu machen, erinnern wir daran, daß das Unbewußte viel leichter auf die Sprache der Symbolik

1) O. Pfister: Religiosität und Hysterie. Int. PsA. Verlag, 1928, S. 17 f.

reagiert als auf die Behauptungen der *ratio.* Der Analytiker muß oft staunen, wie leicht eine geringfügige Anspielung ein Symptom auslöst, wobei der äußere Anlaß vom manifestationslüsternen Unbewußten sichtlich gedeutet worden ist. Der Widerstand gegen die Entdeckung braucht nicht überwunden zu werden, darum läßt sich eine gewisse Verständigung mit dem Unbewußten herstellen, wenn auch zuzugeben ist, daß das Unbewußte gerne so deutet, wie es ihm paßt. Freud läßt bei der analytischen Arbeit grundsätzlich das Unbewußte deutend mitreden.

Hier haben wir es aber mit der Heilung zu tun. Wie kann das Unbewußte sich durch Symbole bestimmen lassen, seine Symptome preiszugeben? Erinnern wir uns daran, daß jedes Symptom aus einem verdrängten inneren Konflikt hervorging, und daß es sich der Entstellung bediente, um dem Bewußtsein Verdruß zu ersparen. In der religiösen Zeremonie redet das Unbewußte des Medizinmannes unter Umgehung des Bewußtseins zum Unbewußten seines Kranken und umgeht so den Widerstand, den die Bewußtmachung hervorrufen müßte.

Den Inhalt dieser Einwirkung eines Unbewußten auf ein anderes bildet die Auflösung jenes Konfliktes, der durch das Krankheitssymptom in unbefriedigender Weise zu erledigen versucht worden war. Das einwirkende Unbewußte sagt gleichsam: „Du hast es gar nicht nötig, dich in Symptome zu stürzen, denn die vom Über-Ich angenommene Schuld läßt eine weit bessere Erledigung zu." Das unbewußte Über-Ich nimmt den Vorschlag dieser Konfliktslösung an, und so fehlt das Motiv zur Beibehaltung des Symptoms. Die innere Aussöhnung infolge der symbolischen Verständigung geschieht viel wirksamer, als wenn rationale Aufklärung mit einem Schlag verabfolgt wird und sich allen Tücken des der Bewußtmachung geltenden Widerstandes aussetzt.

In einem der beiden hier dargestellten Fälle wurde die Aussöhnung vollzogen durch den Ersatz des durch Todeswunsch beleidigten Vaters durch den gütigen Vater, der dem gestraften und reumütigen Kinde vergibt und wieder seine Gunst zuwendet. Dem Todeswunsch gegen den Vater setzt der Patient den Wunsch nach höherem Leben des vergotteten Erzeugers gegenüber. Im andern Falle wurde dem inzestgierigen Vater der Besitz der Tochter symbolisch gewährt, dann aber eine Freigabe der Tochter symbolisch dargestellt. So wurde der Konflikt in der Sphäre des Unbewußten selbst gelöst und damit das pathologische Symptom der Wurzel beraubt.

Hinzu kam die starke positive Übertragung auf den hilfreichen Schamanen und auf die lebhafte Sympathie bezeugenden, sich zur selben Schuld be-

kennenden und Gemeinschaft, ja sogar im Symbol sexuelle Verbindung anbietenden Clangenossen. Damit setzt eine nicht geringe Suggestion ein, die weit über alle persönliche Anziehung hinausgeht, die wir dem Analytiker in einer kunstgerechten Analyse zubilligen.

Die bei der Manifestation stillestehende „Analyse" darf, gerade weil sie den Widerstand umgeht oder überrennt, auch den Vorzug größter Kürze beanspruchen. Und so möchte man denn fragen, ob nicht derartige Halbanalyse verdiente, wissenschaftlich ausgebaut und als Instrument der Psychotherapie ausgestaltet zu werden.

Ich zweifle nicht daran, daß es möglich wäre, mit Hilfe vermehrten analytischen Wissens auf diesem Stück ein Beträchtliches über die bisherigen, mehr instinktiv gewonnenen Erfolge solchen Vorgehens hinauszukommen. Vielleicht ließen sich auch in manchen Fällen befriedigende Resultate erzielen. Wir Analytiker würden uns darüber um so mehr freuen, als es ja unmöglich ist, den wirksamsten Beistand, den streng analytischen, allen bedürftigen Psychoneurotikern angedeihen zu lassen. Auf intensive Mitwirkung einer sympathisierenden, dem Leidenden affektiv nahestehenden Sozietät dürfte man dabei jedenfalls nicht verzichten.[1] Dagegen wird es uns wahrscheinlich nie gelingen, eine solche Überfülle von kulturellen Maximalleistungen in die psychotherapeutische Prozedur zu bringen, wie den Navahos, die alle Kunst, Poesie, gesellige Leidenschaft hineinlegen. In der katholischen Kirche finden wir allerdings, besonders an Wallfahrtsorten, Annäherungen dieser Art.

Allein schon jetzt läßt sich so viel sagen, daß ganz schwere und tiefe Verwicklungen durch nur symbolische Analyse und Konfliktserledigung nicht unschädlich gemacht werden können. Gegenüber der bloßen Suggestion bedeutet das den Navahos eigene Verfahren sicher einen großen Fortschritt, da der innerste Konflikt gelöst und eine soziale Direktive erteilt wird. Allein wir wissen nicht, wann die Konfliktsbeschwichtigung vom Unbewußten wirklich bleibend angenommen wird, und wann Rückfälle in die neurotische Spannung, also auch in die früheren Symptome sich ereignen. In manchen Fällen ist es sicher der Fall. Alles spricht dafür, daß wir in schwierigen Fällen ohne Analyse im klassischen Sinne, also ohne vollbewußte Einsicht in die Ätiologie nicht auskommen.

1) Gesundbetende Sekten verwenden diesen Heilfaktor in Form der öffentlichen Fürbitte.

Nachtrag

Im Herbst 1930 besuchte Herr Jackson Stuart Lincoln, dem ich die vorstehende Studie mitgeteilt hatte, in Begleitung von Frau Armer die Navahos und hatte die Güte, über den analysierten Fall nähere Erkundigungen einzuziehen. Es gelang ihm, den einstigen Schwermütigen aufzufinden und von ihm wertvolle Ergänzungen der Berichte Frau Armers zu erhalten. Er schreibt mir:

„Er erzählte uns, daß er zur Zeit der Zeremonie sehr krank war, und daß er an schrecklichen Träumen und Ängsten gelitten hätte. Die Träume handelten alle von Bären, die ihn verfolgten, und er erwachte oft in großer Angst. Als Grund seiner Krankheit gab er an, daß sein Vater die Zeremonie des Bergsanges sah, als seine Mutter mit ihm schwanger ging. Der Bergsang, der durch den Patienten und seine Familie zur Behandlung gewählt worden war, wurde gemäß dem Mythus vom Sohn des roten Bären, einem vernachlässigten Kinde, vom Medizinmann ausgeführt. (Dies ist nicht derselbe Bergsang, den Matthews beschrieb, sondern wahrscheinlich die Geschichte des jüngeren Bruders des Dsilyi' Neyáni.) Nach der Zeremonie war er völlig geheilt und der schlimme Traum hörte auf."

Herr Lincoln fügt hinzu, daß die von Frau Armer gefilmte Zeremonie keine künstlichen Arrangements enthielt, sondern dem wirklichen Vorgang entsprach. Über den Geheilten weiß er noch hinzuzufügen, daß er seit seiner Kindheit nicht mehr mit seinem Vater zusammenlebte, daß dieser sich wieder verheiratete, und daß der Kranke im Augenblick der Zermonie lebende Kinder besaß; einige waren früher gestorben.

Auch diese wertvollen Ergänzungen befriedigen unsere Wißbegierde nicht völlig und enthalten einen scheinbaren Widerspruch: Nicht der Schamane, sondern der Kranke und seine Familie sollen den Bergsang gewählt haben, der Film dagegen zeigte das Gegenteil. Immerhin bliebe auch nach Herrn Lincolns Nachprüfung die Möglichkeit übrig, daß die spezielle Form des Bergsanges vom Medizinmann gewählt wurde, und auf diese kommt es für uns an. Auch könnten der Patient und seine Familie sich auf den Rat des Fachmannes für den Bergsang entschieden haben. Von Wichtigkeit ist, daß der Bär als Trauminhalt erscheint. Damit wird natürlich nicht geleugnet, daß auch, wie Frau Armer, die treffliche Beobachterin, angab, von toten Kindern geträumt wurde. An unserer Deutung auf den Ödipushaß wird nichts geändert. Im Gegenteil erhält sie durch die Wahl der Zeremonie nach dem Epos oder Mythus „vom vernachlässigten

Sohn“ eine Bestätigung. Dagegen stellt die Zurückführung der Krankheit auf die Anwesenheit des Vaters bei der Bergsang-Zeremonie während der Schwangerschaft seiner Frau eine konventionelle Rationalisierung dar, mit der beim gegenwärtigen Stand unseres Wissens nichts anzufangen ist, namentlich weil wir nicht wissen, welche Form der Zeremonie der Vater gesehen haben soll. Überhaupt verstärkt der Bericht Herrn Lincolns unsere Auffassung, daß noch viele Einzelheiten in Erfahrung zu bringen sind, bis eine erschöpfende psychoanalytische Untersuchung der Psychotherapie der Navahos möglich sein wird. Ich hoffe, daß unsere Studie vielverheißende Bahnen eröffnet hat und der Ethnologie einige Dienste zu leisten vermag. Daß die Genesung bis jetzt anhielt, verdient das Interesse des Analytikers.

Inhaltsverzeichnis

Seite

I) Ein Fall von magischer Angstbehandlung 4

a) Die Zeremonie 5

b) Das psychoanalytische Vorgehen 9

α) Die Deutung 9

β) Die Behandlung 11

II) Ein anderer Fall von Anwendung des Mountain Chants . 15

III) Die psychoanalytische Ausbeute 25

a) Ergebnisse für die Religionswissenschaft 25

b) Psychoanalytische Probleme 26

Nachtrag 30

Instinktive Psychoanalyse

unter den

Navaho-Indianern

Von

Dr. Oskar Pfister

Internationaler
Psychoanalytischer Verlag
Wien